

Jusqu'où la grâce est-elle commune ?

**par Frédéric
HAMMANN,**

*professeur de
théologie pratique
à la Faculté Libre de
Théologie Réformée
d'Aix-en-Provence*

1. Introduction :

« C'est la grâce commune ! ». Il n'est pas rare d'entendre cette affirmation, notamment en réponse à diverses questions touchant à l'interprétation de ce monde tel que, très concrètement, il se présente à nous. Cette réponse est-elle correcte et à propos ? Est-ce là la clé permettant l'articulation entre la dépravation totale de l'humanité d'une part, ainsi que ses conséquences sur l'ensemble de la création, et la prise en compte d'autre part de ce qui apparaît autour de nous, du moins à vue humaine, comme une manifestation de la beauté, de la créativité et de la solidarité dont la création, êtres humains compris, semble encore être capable ? C'est possible, mais ne soyons pas trop rapide dans notre analyse et faisons attention à ce que nos propos ne sous-entendent pas une sorte d'unanimité au sujet de la grâce commune, unanimité qui est loin d'être prouvée.

Cependant, puisque cette « doctrine » se présente selon certains comme un fondement légitime pour envisager des ponts et pour justifier des influences réciproques entre le croyant et le non-croyant, entre le théologien et le monde, une réflexion sur le thème de la grâce commune a sa place dans une réflexion sur « contextualité et universalité ».

Dans le présent exposé, que nous limitons au contexte réformé, notre but est uniquement de rappeler les grands points de repères historiques liés à ce thème, d'exprimer les questions essentielles qu'il soulève et de mentionner quelques critiques majeures qui ont été adressées à l'encontre de la grâce commune, notamment par le théologien néerlandais Klaas Schilder.

2. Aperçu historique : quelques noms incontournables

Plusieurs des grands noms qui se sont penchés sur cette doctrine la font clairement remonter, historiquement parlant, à Calvin. Pour A. Kuyper, H. Bavinck et H. Kuiper par exemple, la chose est nette : la doctrine de la grâce commune a été *découverte* par Calvin¹.

H. Kuiper écrit quant à lui que Calvin trouve dans cette doctrine la solution à la question du bien que l'on rencontre chez les non-régénérés et qu'il est le premier à faire une distinction nette entre la grâce commune et la grâce salvatrice, entre les opérations de l'Esprit de Dieu qui sont communes à l'humanité et les œuvres sanctifiantes qui ne se rapportent qu'aux élus. Kuiper précise ensuite² que Calvin emploie différents termes comme étant synonymes au mot « grâce » tels que bonté, bienveillance, libéralité, amour, clémence, bonne volonté et faveur.

Remarquons que nous touchons là au problème de la définition de la notion de grâce et soulignons le fait que la variété des termes en présence n'a pas toujours aidé dans les différents débats.

Cette thématique de la grâce commune, si chère à la foi réformée durant tout le 20^e siècle, se trouve-t-elle explicitée dans les différentes Confessions de Foi du 16^e siècle ? C'est ce que nous allons voir maintenant par un rapide survol des textes essentiels.

Dans la *Confession Belgica*, nous lisons à l'article 14 : « ... [L'homme] est devenu méchant, pervers, corrompu en toutes ses voies, a perdu tous ses excellents dons qu'il avait reçus de Dieu, et ne lui est demeuré de reste sinon de petites traces d'iceux, qui sont suffisantes pour rendre l'homme inexcusable, ... »³.

L'article 9 de la *Confession de Foi de La Rochelle* dit : « Nous croyons que l'homme, étant aveuglé dans son esprit et dépravé dans son cœur, a perdu toute intégrité sans en avoir aucun reste. Bien qu'il ait encore quelque discernement du bien et du mal, nous disons néanmoins que la lumière se change en ténèbres quand il est ques-

¹ L'expression est d'Herman Bavinck, *De Algemeene Genade*, Kampen, Kok, 1894, p. 7. Voir également Abraham Kuyper, *De Gemeene Gratie I*, Kampen, Kok, sd. [1902-1905], pp. 6-7, et Herman Kuiper, *Calvin on Common Grace*, Goes, Oost-erbaan & Le Cointre, 1928, p. 2.

² Kuiper, *Calvin on Common Grace*, p. 3.

³ « Confession des Pays-Bas » dans *Le Catéchisme de Jean Calvin. Suivi de La Confession de La Rochelle et de La Confession des Pays-Bas*, Paris, Je Sers, 1934, p. 197.

tion de chercher Dieu, de sorte qu'il n'en peut nullement approcher par son intelligence et sa raison »⁴.

Les *Canons de Dordrecht* quant à eux abordent notre thème de la façon suivante : « Il est vrai qu'après la Chute il a subsisté à l'homme quelque lumière de nature ; grâce à elle, il conserve encore une certaine connaissance de Dieu et des choses naturelles, il discerne entre ce qui est honnête et déshonnête, et montre avoir quelque pratique et soin de la vertu et d'une discipline extérieure... »⁵.

Au sujet du *Catéchisme de Heidelberg*, nous pensons naturellement à l'affirmation selon laquelle le genre humain est corrompu au point d'être absolument incapable d'aucun bien et enclin à tout mal⁶. Notons toutefois qu'Abraham Kuyper fait également intervenir dans la discussion la question 114 où, en parlant du 10^e commandement, le *Catéchisme* parle de la petite foi des fidèles en disant qu'ils n'ont ici-bas qu'un petit commencement d'obéissance. Kuyper voit ici – et de façon négative – une autre expression de ce qui unit croyants et non-croyants⁷, à savoir l'imperfection qui fait que, dans ce monde déchu, rien ni personne n'est à même de témoigner envers Dieu la gloire qu'il mérite.

Voici finalement deux extraits de la *Confession de Foi de Westminster* dont je restitue le contenu de façon condensée : tout d'abord l'article V, § 6, traitant de la providence dit en substance : « Aux méchants et impies, Dieu leur refuse la grâce par laquelle leur intelligence aurait pu être éclairée et leur cœur travaillé, et parfois il leur ôte aussi les dons qu'ils avaient... » et l'article XVI, § 7, dit au sujet des bonnes œuvres que « celles des non-régénérés ne peuvent plaire à Dieu, elles sont coupables car elles ne sont pas faites droitement selon la Parole ni en vue de la gloire de Dieu ».

Ce bref survol des *Confessions de Foi* de la Réforme nous place face au cœur de notre thématique : comment articuler l'affirmation de la dépravation totale du genre humain d'une part et rendre compte, d'autre part, du fait que notre monde et ce qui s'y vit ne semblent pas refléter toujours ni partout cette sombre réalité ? Les « quelques restes de lumière », les « quelques pratiques de vertus » dont parlent les *Confessions* ci-dessus sont-ils l'explication à cela ? Et doivent-ils être compris sous l'angle de la grâce commune ?

⁴ *Confession de La Rochelle*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1988, article 9. L'article renvoie notamment à Rm 1-2.

⁵ *Canons de Dordrecht*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1988, III/IV, p. 4.

⁶ *Catéchisme de Heidelberg*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1986, question 8.

⁷ Kuyper, *De Gemeene Gratie* II, p. 15.

A la fin de son ouvrage *Calvin on Common Grace*, Kuiper rédige un appendice⁸ dans lequel il précise que cette doctrine n'est en aucun cas un produit fini et qu'aucune Eglise issue de la Réforme n'a élevé ce sujet au rang de dogme. Après avoir mentionné Petrus van Mastricht, Johannes a Marck, Wilhelmus a Brakel, Bernard de Moor et Jonathan Edwards en disant que ces auteurs distinguent entre grâce particulière et grâce commune – même s'ils diffèrent dans les termes utilisés, dans la définition du domaine d'action de la grâce commune ainsi que de sa finalité – Kuiper s'arrête sur la personne de Charles Hodge en disant de lui qu'il est le premier théologien à accorder à cette doctrine une véritable section dans sa théologie systématique. Il nous paraît intéressant de remarquer que c'est dans le cadre du chapitre sur la « vocation » que Hodge insère cette réflexion⁹ ; réflexion dans laquelle il se concentre essentiellement sur le fait religieux et l'apparence de foi que peuvent vivre certaines personnes. Hodge distingue aussi clairement la grâce commune de la providence.

A côté du théologien presbytérien de Princeton, c'est avant tout dans la pensée théologique du fondateur de l'Université Libre d'Amsterdam, Abraham Kuyper, et de son collègue Herman Bavinck, que l'on trouve une réelle réflexion sur notre thème.

Concernant Bavinck, H. Kuiper remarque que c'est lui qui a vraiment considéré que l'impact de la grâce commune n'est pas seulement moral mais est aussi large que l'est ce monde déchu¹⁰. Selon le grand dogmaticien néerlandais, la grâce commune concerne la famille, l'Etat, les sciences, les arts ainsi que les autres religions. Il établit également un lien entre la grâce commune et la grâce particulière en précisant que la première est servante de la seconde. Nous faisons face là à des précisions intéressantes mais celles-ci sont toutefois atténuées par le fait que, pour Bavinck, le sens du mot grâce est très large. En effet il recouvre les notions de « bienfaits de l'alliance », « faveur gratuite de Dieu », « *benevolentia Dei* ». Et à la dimension objective des « moyens de grâce », Bavinck ajoute celle, subjective, de tous les effets de l'œuvre de l'Esprit dans la vie des hommes en vue de leur salut.

Abraham Kuyper quant à lui considère que l'essence de la grâce commune est de retenir le péché et d'en limiter les effets. Comme il

⁸ Kuiper, *Calvin on Common Grace*, pp. i-xv.

⁹ Charles Hodge, *Systematic Theology*, vol. II, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, ch. XIV « Vocation », pp. 654-675.

¹⁰ Pour ce qui suit voir notamment : Herman Bavinck, *De Algemeene Genade*, et *Gereformeerde Dogmatiek III*, Kampen, Kok, 1928, pp. 226ss, pp. 578ss, pp. 661ss.

le développe longuement dans son ouvrage majeur *Gemeene Gratie*¹¹, la grâce commune est une grâce « retenante » et ponctuelle qui freine les effets et l'action du péché ; elle se manifeste dans tous les domaines de la vie humaine. Kuyper enseigne aussi clairement que la grâce commune apporte également des effets positifs comme par exemple une certaine progression de l'humanité, un développement des arts ou une prospérité générale. Par contre Kuyper considère que tout ce qui concerne la Parole, sa proclamation et l'ensemble des moyens de grâce ne se trouvent pas dans le domaine de la grâce commune mais sont du ressort de celui de la grâce particulière. Toutefois, dans le deuxième volume de *Gemeene Gratie*¹², il dit que les sacrements et les dons spirituels d'Hébreux 6.4-6 trouvent leur origine dans la grâce commune ; la clarté du propos n'est donc pas toujours évidente ! Dans la même perspective Kuyper s'attache souvent à montrer que les relations entre grâce commune et grâce particulière sont nombreuses et que, d'une certaine manière, il y a « réciprocité » entre les deux. Cela est dû, explique-t-il, au fait qu'elles ont toutes deux leur origine en Christ : la grâce commune s'enracinant en Christ en tant que médiateur de la création alors que la grâce particulière se fonde en Christ en tant que médiateur de la rédemption¹³.

Cette origine commune et cette articulation permettent à Kuyper de dire que la grâce particulière sous-entend la grâce commune ; pas d'action de la seconde sans la première. Il illustre cela en disant que c'est par la grâce commune que les élus sont nés et que donc, ensuite, la grâce particulière peut agir dans leur vie ! Il donne aussi l'exemple de la Cène : la grâce commune donne le pain et le vin, la grâce particulière en fait un sacrement.

Ensuite Kuyper poursuit en expliquant que c'est lorsque la grâce particulière agit sur la grâce commune que le Royaume des cieux est véritablement manifesté et que Dieu est réellement honoré. Cela se produit notamment par le rayonnement des chrétiens et de leurs actions dans le monde.

Au-delà des éléments mentionnés ci-dessus, un des traits caractéristiques de la pensée de Kuyper est que, selon lui, la grâce commune n'a pas uniquement de valeur en tant que servante de la grâce particulière mais qu'elle a aussi un but en soi, à savoir manifester la gloire de Dieu au travers les fruits produits par le développement des

¹¹ Kuyper, *Gemeene Gratie* I, pp. 222, 242. Cet ouvrage en trois volumes publiés de 1902 à 1905 est la reprise d'une série d'articles publiés entre 1895 et 1901.

¹² Kuyper, *Gemeene Gratie* II, p. 239.

¹³ Pour cet aspect particulier voir Kuyper, *Gemeene Gratie* II, pp. 641-646.

potentiels de la création. De ce fait la grâce commune a une signification qui dépasse le temporel et se rapporte à l'éternité, ses fruits ne se limitant pas à ce monde-ci. Cet aspect-là de l'approche kuyperienne a été vivement critiqué, déjà par le successeur de Bavinck, Valentijn Hepp qui s'en distanciera clairement, entre autres dans une publication au titre évocateur de « *La fausse compréhension au sujet de la doctrine de la grâce commune* »¹⁴.

Avant d'en venir à Klaas Schilder, je mentionne un article intéressant de Barend Kamphuis intitulé « De la grâce commune à la sécularisation »¹⁵. Kamphuis y écrit que, même avec beaucoup de respect et d'affinités pour Kuyper, sa vision optimiste – à tort considérée parfois comme de l'impérialisme – ne peut plus vraiment être reprise aujourd'hui. En effet, si un temps la doctrine de la grâce commune a semblé appartenir aux *Confessions de Foi* réformées, de sérieuses critiques ont été émises contre elle, et il ne faut pas les ignorer.

Kamphuis considère légitime le fait de se demander si la vision large de Kuyper concernant la grâce commune n'a pas accentué le fait de valoriser la société laïque et d'accorder, dans la réflexion théologique, une part de plus en plus importante à tout ce qui est séculier. Il développe ensuite quatre points qu'il me paraît intéressant de résumer :

* Quand Kuyper parle de sécularisation en termes positifs et va jusqu'à dire que c'est quelque chose de fondamental, il ne donne pas à ce terme la signification actuelle selon laquelle il s'agit de limiter la foi à la sphère privée et de lui refuser le droit de se mêler de la vie publique. Ce que veut dire Kuyper, c'est que seule l'Eglise doit être confessionnelle alors que l'Etat et la société n'ont pas à l'être. Par contre il est évident pour lui que les chrétiens ont à être actifs dans la société et qu'ils doivent y vivre en chrétiens afin de l'influencer de façon fidèle et courageuse.

* L'enthousiasme de Kuyper pour la grâce commune est trop grand et son optimisme sur le sujet ne tient pas assez compte de ce que les *Confessions de Foi* réformées disent du péché et de son ampleur. Kuyper a développé une vision quasi mythologique de la progression du monde allant de l'Orient à l'Occident et devant aboutir

¹⁴ Valentijn Hepp, *Het Misverstand in zake de leer der Algemeene Genade*, Grand Rapids, Eerdmans, 1923. Du même auteur, voir aussi l'article « Grâce commune » in *Christelijke Encyclopedie*, Vol. II, Kampen, Kok, 1956, pp. 387s.

¹⁵ Barend Kamphuis, « From Common Grace to Secularisation » in *Vicissitudes of Reformed Theology in the Twentieth Century*, Zoetermeer, Meinema, 2004, pp. 118-129.

en Amérique (!). Sur ce point-là il y a une réelle tendance à la sécularisation dans sa pensée et un risque de développement d'une théologie par trop horizontale.

* Il ne faut pas oublier que, pour Kuyper, grâce commune et grâce particulière sont fortement en interaction. Sans le Christ (grâce particulière), rien n'est réellement possible dans le monde, aucun vrai développement. La dimension horizontale est donc tempérée, mais – comme nous l'avons nous aussi relevé ci-dessus – l'articulation n'est pas toujours très claire.

* La pensée de Kuyper sur la grâce commune est très typée par son époque. Kamphuis dit qu'il voit même certains parallèles avec l'ouvrage de Harnack, *L'essence du christianisme*. Tous deux reflètent un certain ethnocentrisme et un optimisme culturel propres à la fin du 19^e siècle.

A ce stade de notre exposé une chose est claire : la doctrine de la grâce commune appelle de nombreuses questions et il est frappant de voir que peu nombreux sont ceux qui ont vraiment essayé d'y répondre. Parmi ces questions nous pouvons mentionner¹⁶ :

- De quelle nature sont les bénédictions apportées par la grâce commune ?
- Qui sont les bénéficiaires de la grâce commune ?
- Concerne-t-elle toute la création ou uniquement l'humanité ?
- La grâce commune agit-elle de façon médiate ou immédiate ?
- La proclamation de l'Évangile est-elle un don de la grâce commune ?
- Faut-il attribuer la foi temporaire de certains à la grâce commune ?
- Quelle est la relation entre la grâce commune et la grâce salvatrice ?

3. Une critique radicale, celle de Klaas Schilder

C'est dans différents articles ainsi que dans son commentaire de *Catéchisme de Heidelberg* que Klaas Schilder a développé sa pensée au sujet de la grâce commune.

Concernant l'évolution de l'approche de Schilder, nous pouvons distinguer trois périodes témoignant chacune d'une intensification de sa critique à l'encontre de la grâce commune. Tout d'abord,

¹⁶ La plupart de ces questions sont déjà mentionnées par Kuiper, *Calvin on Common Grace*.

avant 1932, le dogmaticien de Kampen montre peu de difficultés avec la pensée d'Abraham Kuypers. Ensuite, de 1932 à 1938, ses écrits expriment une critique de certains aspects de la pensée kuypérienne, mais sans abandonner la notion de grâce commune. Cette deuxième phase correspond donc à une tentative de corrections, de rectifications. Finalement, après 1938, nous voyons un rejet généralisé de cette doctrine. Il est intéressant de noter que cette évolution se voit notamment dans les rééditions successives que Schilder a faites de ses ouvrages majeurs tout au long de sa vie¹⁷.

La critique que Schilder adresse à Kuypers comporte les points suivants :

Schilder considère avant tout que le terme de « grâce » n'est pas approprié dans ce contexte¹⁸ et il faut, dit-il, distinguer entre le langage courant et le langage théologique scientifique (thème fréquent chez Klaas Schilder !).

Qu'est-ce que la grâce ? Voilà la question centrale pour Schilder. Et, en raison de sa compréhension de l'Écriture, le développement de la culture n'est pas pour lui une marque de la grâce mais le fait même du déploiement du temps. L'existence de la culture n'est pas due à la grâce générale et le développement des dons de la nature est naturel et ne doit pas être interprété comme étant un signe de la grâce. Par rapport au temps, et pour souligner le fait que c'est cette progression dans l'histoire qui le distingue de l'éternité, Schilder fait plus d'une fois allusion à la célèbre définition de Boèce¹⁹.

¹⁷ A ce sujet il est intéressant de signaler le fait que les traductions anglaises qui ont été faites de certaines œuvres de Schilder l'ont généralement été sur la base des premières éditions néerlandaises. L'évolution mentionnée ci-dessus ne peut donc pas s'y déceler. L'exemple le plus flagrant étant la trilogie sur la passion du Christ : la traduction anglaise est celle de la première édition. Dans la dernière partie de sa vie, Schilder a réécrit les deux premiers volumes mais est décédé avant de pouvoir retravailler le troisième. Ainsi, dans la seconde édition néerlandaise, les mentions de la grâce commune ont disparu des deux premiers tomes et ce n'est que dans le troisième que cette doctrine est encore mentionnée. On peut légitimement considérer, nous semble-t-il, que Schilder aurait veillé à les faire disparaître s'il avait eu le temps de retravailler le dernier volet de sa remarquable trilogie.

¹⁸ Klaas Schilder, *Heidelbergsche Catechismus* IV, Goes, Oosterban & Le Cointre, 1952, pp. 21ss. D'une certaine manière, Schilder se rapproche ici de remarques faites par John Murray. Voir John Murray, *Collected Writings, Vol. 2: Select Lectures in Systematic Theology*, Edinburgh, Banner of Truth, 1977, pp. 93-119.

¹⁹ C'est là une question en soi que nous ne pouvons traiter ici, même si son importance est non négligeable. Sur ce point voir par exemple Jochem Douma, *Algemene Genade*, Goes, Oosterban & Le Cointre, 1976, p. 71. Douma renvoie entre autres à K.J. Popma, « De eeuwigheid Gods volgens Boethius », *Philosophia Reformata* 22, 1957, pp. 21ss ; J. Kamphuis, « Hulpdienst van een heiden »,

Schilder explique que la Chute n'a pas affecté le temps de façon fondamentale et que son « déroulement » n'est pas le signe de la grâce. Tant qu'il y a le temps, il y a le mouvement. Schilder rejette la pensée selon laquelle l'existence du monde actuel est une manifestation de la grâce puisque nous aurions dû mourir après la Chute. Ce raisonnement est une erreur car, poursuit notre auteur, l'histoire – et donc la vie – a lieu afin que se manifeste le jugement de Dieu. La continuité du temps n'est pas une grâce mais le substrat, le cadre, le fondement permettant la réalisation de la grâce et du jugement. La continuité de l'histoire après la Chute est la *conditio sine qua non* de la grâce et du jugement, et seul le développement qui manifeste des fruits pour Dieu et sa gloire – et ce comme finalité déclarée – est l'œuvre de la grâce.

Le seul usage que Schilder pourrait admettre pour l'expression « grâce commune » est celui se rapportant à l'œuvre de la grâce touchant, *chez les croyants*, à d'autres domaines qu'à celui du salut. Ce serait par exemple l'empreinte du chrétien dans la culture, au sens le plus large du terme, mais cette grâce commune ne pourrait en aucun cas concerner les non-croyants ; ceux-ci n'étant que sous la malédiction commune. Nous voyons là que, pour Schilder, la grâce est davantage une « attitude » de Dieu qu'une puissance agissante comme c'est le cas pour Kuyper.

S'il rejette la notion de grâce commune au sens kuypérien, Schilder parle par contre de la tempérance²⁰. Christ a déjà lié Satan mais celui-ci se démène encore. Cette action est comprise dans la souveraineté de Dieu et est déterminée par le développement de l'histoire du salut. Christ tempère la manifestation et l'intensification du péché et de la malédiction. Cette retenue de l'Antéchrist est un fait. Mais à cette re-tenue de l'Antéchrist correspond aussi une sorte de retenue du Christ triomphateur. Et si le jugement est encore gardé et tenu en brides, il en va de même de la grâce de Christ. Schilder peut donc écrire que la grâce du Christ n'a encore nulle part déployé sa pleine dimension, sa pleine force, même pas dans le ciel. Cette tempérance est donc substrat pour la grâce commune et le jugement commun.

Schilder ajoute que la tempérance a également pour but de permettre au dernier élu et au dernier réprouvé de naître et de prendre

De Reformatie 38, 1962-63, pp. 294ss et J. Douma, *Kritische aantekeningen bij de Wijsbegeerte der Wetsidee*, Groningen, De Vuurbaak, 1976, pp. 80ss.

²⁰ Pour une discussion critique de l'emploi par Schilder de la notion de « retenue », voir W. Nieboer, « Weerhouding », *Lucerna* 2, 1960-61, pp. 535ss.

leur place dans ce monde. Ce n'est que lorsque ces deux individus auront mené leur vie que la nouvelle création de Dieu s'établira – ce lieu où l'on pourra jouir des fruits de la culture et où toutes aspirations culturelles seront dépassées.

Remarquons également que Schilder considère que cette tempérance, dans une de ses facettes tout au moins, va en diminuant et cela veut dire que l'opposition à la foi va aller grandissante. Ainsi, s'il est vrai que la vie et la culture non-chrétiennes opèrent sur la base des fameux restes dont parlent les *Confessions de Foi*, – les *vestigia* mentionnés dans les Canons de Dordrecht –, ceux-ci vont aller en diminuant²¹.

Nous pouvons résumer la pensée de Schilder en disant qu'il n'est pas correct d'interpréter ce monde en fonction de la grâce commune. La mission culturelle n'est pas du ressort de la grâce et doit être vue premièrement comme une affaire de commandement, de vocation commune et de mandat général. Au travers du mandat créatif et de sa réalisation se manifestent le jugement et la grâce. La conception de Schilder ne conduit donc pas à nier la possibilité d'une rencontre réelle entre le croyant et le non-croyant ; cette rencontre cependant se fait non pas en raison de la grâce commune mais en raison du terrain commun qu'est le monde.

Ainsi, pour le systématiseur de Kampen, maintenir la notion de grâce commune revient à oublier la finalité de la création et des individus : amener toutes choses, tout individu, à sa destinée telle que prévue dans le conseil éternel de Dieu. Comment parler de grâce quand ce que le non-régénéré produit lui sera renvoyé au visage afin de le rendre inexcusable devant son Créateur ? Cette forte accentuation sur la perspective eschatologique de la vie représente une tension dans l'œuvre de Schilder car celui-ci ne manque pas, par ailleurs, de mettre en avant une grande valorisation de la création en tant que telle. Dieu prend plaisir en elle indépendamment du fait qu'elle a à manifester sa gloire²².

²¹ Nous touchons là à un aspect que je n'aborde pas du tout, celui de la compréhension de la doctrine de la grâce commune dans une perspective théonomiste ! Ce point particulier serait toutefois intéressant, notamment par rapport à Van Til – lequel a dans sa pensée sur le thème de la grâce commune, de grandes affinités avec Schilder, cf. infra – et aux critiques que lui a adressées Gary North.

²² Schilder développe notamment cette perspective dans sa défense de l'infra-lapsarisme. La création est davantage qu'un moyen en vue d'une finalité donnée (ce qui est le cas dans le supralapsarisme) ; sa valeur intrinsèque ne doit pas être négligée.

Finalement Schilder considère que, chez Kuyper, la doctrine de la grâce commune ne s'articule pas de façon convaincante avec la centralité du Christ médiateur²³ et que son lien avec la grâce particulière reste flou. Par conséquent les raisons d'abandonner cette doctrine lui apparaissent suffisantes et déterminantes.

Si la position de Klaas Schilder a été critiquée à plus d'une reprise, il n'empêche qu'elle met en lumière de façon aiguë les limites de la doctrine de la grâce commune et, surtout, les questions essentielles qu'elle pose et qui font qu'il n'est pas possible de considérer cette doctrine, si ce n'est comme acquise, du moins comme bénéficiant d'un large consensus. Il serait intéressant ici de faire également l'étude de la pensée de C. Van Til sur le sujet car celle-ci s'apparente plus d'une fois avec celle de Schilder²⁴. Sans entrer dans les détails signalons simplement trois aspects dans lesquels une similitude dans la réflexion se manifeste :

Premièrement Van Til considère que c'est pour accomplir le but qu'il leur assigne que Dieu donne aux hommes ses bienfaits. Cela rappelle le thème du « substrat » si cher à Schilder. En deuxième lieu, mentionnons la prudence avec laquelle le professeur de Westminster avance pour savoir si Dieu manifeste une certaine bienveillance envers toute sa création et quant à l'interprétation à donner, par exemple, au verset 9 du Psaume 145. Finalement son rejet de tout aspect de progression de la grâce commune, dimension pourtant centrale chez Abraham Kuyper, le rapproche clairement de Schilder, spécialement lorsque ce dernier cherchait encore à corriger l'approche kuyperienne²⁵.

²³ La question de savoir si Christ est Médiateur de la création joue un rôle important ici. Kuyper a été un grand promoteur de cette conception de la médiation christologique et Bavinck l'a suivi, bien qu'avec prudence. Schilder, quant à lui, s'est clairement opposé à cela en disant notamment que la notion de médiateur n'a pas de sens tant qu'il n'y a pas d'offense. Affirmer que Christ est médiateur de la création est par conséquent une erreur qui ne peut manquer d'amener avec elle, insidieusement, une idée de dualité entre Dieu et sa création ; notion qui dépasse largement la reconnaissance de l'altérité de Dieu et de son aséité. Sur ce point-là, Schilder a été largement suivi par les systématiciens réformés néerlandais de la seconde moitié du 20^e siècle. Christ n'est Médiateur que de la Rédemption !

²⁴ Et ce malgré les différences réelles concernant l'appréciation des décisions du synode des « Christian Reformed Church » à Kalamazoo en 1924.

²⁵ A ce sujet voir Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, Philipsburg, Presbyterian and Reformed, 1974, pp. 379-385 ; *Common grace and the Gospel*, Nutley, Presbyterian and Reformed, 1977 ; ainsi que l'article de Jan

4. Conclusion : Que penser de tout cela ?

Deux remarques en guide de conclusion :

* Ce survol d'une thématique complexe et « foisonnante » nous apparaît comme un exemple vivant de la tension entre une réflexion théologique abstraite d'une part et la confrontation avec le monde tel qu'il nous apparaît au quotidien d'autre part. Il a d'ailleurs été reproché à Schilder – et n'est-ce pas parfois également le cas de Van Til ? – de pousser la logique à ses conclusions extrêmes, au lieu de rester dans les différents « équilibres bibliques ». Une articulation est possible, nous n'en doutons pas, mais le thème de la grâce commune nous montre qu'elle n'est pas simple²⁶.

* De façon plus spécifiquement liée au thème de la contextualisation, le sujet qui nous a occupé pour cet exposé reflète la situation historique de toute réflexion théologique, l'incontournable influence de son *Sitz im Leben*. Kuyper en tant qu'homme de la fin du 19^e siècle n'échappe pas à une vision « positivante » de la réalité et cela transparait dans l'ensemble de son œuvre. La pensée de Schilder – comme d'ailleurs celle de Barth – reflète une autre époque, celle où le ton n'était plus vraiment à l'optimisme et où l'on était particulièrement conscient que rien de valable n'allait provenir de l'homme, tout étant à attendre d'en haut.

Et aujourd'hui ? Probablement que certains débats comme ceux touchant à l'écologie, au dialogue interreligieux et à la finalité de la vie en société – pour ne mentionner que ceux-ci – influenceraient certains angles d'approche de cette doctrine de la grâce commune.

van Vliet, « From condition to state: critical reflections on Cornelius Van Til's doctrine of Common Grace », *The Westminster Theological Journal* 61 n° 1, 1999, pp. 73-100.

²⁶ Concernant Schilder, les critiques ont essentiellement porté sur son approche symétrique du rapport entre élection et réprobation et les conséquences que cela induit dans sa vision du temps comme substrat pour le jugement et la grâce. Voir Douma, *Algemene Genade*, pp. 289ss et W.H. Velema, *Ethiek en pelgrimage*, Amsterdam, Ton Bolland, 1974. Ce dernier ajoute à cette critique celle de penser que Schilder a développé sa perspective de la culture à côté de la tâche missionnaire que le Christ a confiée à son Eglise. A l'opposé, notons que J. Faber est un des rares commentateurs de Schilder qui pensent qu'il n'est effectivement pas légitime de parler de « grâce commune » ; cf. J. Faber, « Klaas Schilder's Life and Work » in J. Geertsema, *Always Obedient. Essays on the Teaching of Dr. Klaas Schilder*, Philipsburg, Presbyterian and Reformed, 1995, p. 11.

Et si vous comprenez aisément que parmi les questions évoquées plus haut, la plupart seraient à reprendre, nous espérons cependant que cet exposé aura montré la prudence à avoir dans l'usage que nous faisons de la notion de grâce commune.



Bibliographie :

- B. Herman, *De Algemeene Genade* (Kampen : Kok, 1894).
———, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4 vol. (Kampen : Kok, 1928ss).
Canons de Dordrecht (Aix-en-Provence : Kerygma, 1988).
Catéchisme de Heidelberg (Aix-en-Provence : Kerygma, 1986).
« Confession des Pays-Bas » dans *Le Catéchisme de Jean Calvin. Suivi de La Confession de La Rochelle et de La Confession des Pays-Bas* (Paris : Je Sers, 1934), pp. 177-251.
Confession de La Rochelle (Aix-en-Provence : Kerygma, 1988).
J. Douma, *Algemene Genade*, 2nd (Goes : Oosterbaan & Le Cointre, 1976).
———, « Christus en cultuur », dans J. Douma, C. Trimp, et K. Veling (éds), *K. Schilder. Aspecten van zijn werk* (Barneveld : De Vuurbaak, 1990), pp. 169-201.
———, *Kritische aantekeningen bij de Wijsbegeerte der Wetsidee*, Kamper Bijdragen XIX (Groningen : De Vuurbaak, 1976).
J. Faber, « Klaas Schilder's Life and Work », dans J. Geertsema (éds), *Always Obedient. Essays on the Teachings of Dr. Klaas Schilder* (Phillipsburg, New Jersey : Presbyterian and Reformed, 1995), pp. 1-17.
V. Hepp, *Het Misverstand in zake de leer der Algemeene Genade* (Grand Rapids, 1923).
Ch. Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols (Grand Rapids : Eerdmans, 1993).
B. Kamphuis, « From Common Grace to Secularisation », in G. Harinck et D. van Keulen (éds), *Vicissitudes of Reformed Theology in the Twentieth Century* (Zoetermeer : Meinema, 2004), pp. 118-29.
J. Kamphuis, « Hulpdienst van een heiden ? », *De Reformatie* 38 (1962-63), pp. 294ss.
H. Kuiper, *Calvin on Common Grace* (Goes : Oosterbaan & Le Cointre, sd. [1928]).
A. Kuyper, *De Gemeene Gratie*, 3 vols (Kampen : Kok, sd. [1902-1905]).
J. Murray, *Collected Writings, Vol. 2: Select Lectures in Systematic Theology* (Edinburgh : Banner of Truth, 1977), pp. 93-119.
W. Nieboer, « Weerhouding », *Lucerna* 2 (1960-61), pp. 535ss.
G. North, *Dominion and Common Grace. The biblical basis of progress* (Tyler, Texas : Institute for Christian Economics, 1987).

- K.J. Popma, « De eeuwigheid Gods volgens Boethius », *Philosophia Reformata* 22 (1957), pp. 21ss.
- K. Schilder, « Prof. Hepps misverstanden inzake de algemeene genade (I-XV) », *De Reformatie. Weekblad tot ontwikkeling van het gereformeerde leven*, vol. 18, N° 6-23 (5 nov. 1937 - 4 maart 1938, 1937-1938), pp. 82ss.
- , *Is de term 'algemeene genade' wetenschappelijk verantwoord ?* (Kampen : Ph. Zalsman, 1947).
- , *Heidelbergsche Catechismus*, 4 vols (Goes : Oosterban & Le Cointre, 1951-1952), pp. 7-256.
- C. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* (Phillipsburg, New Jersey : Presbyterian and Reformed, 1974).
- , *Common grace and the Gospel* (Nutley, New Jersey : Presbyterian and Reformed, 1977).
- J. Van Vliet, « From condition to state: critical reflections on Cornelius Van Til's doctrine of Common Grace », *The Westminster Theological Journal*, Vol. 61 N° 1 (1999), pp. 73-100.
- W.H. Velema, *Ethiek en pelgrimage* (Amsterdam : Ton Bolland, 1974).